Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik bis zum Erscheinen der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.

I. Teil.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOCTORWÜRDE

VON DER PHILOSOPHISCHEN FACULTÄT

DER

FRIEDRICH-WILHELMS-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

GENEHMIGT

UND

NEBST DEN BEIGEFÜGTEN THESEN

ÖFFENTLICH ZU VERTEIDIGEN

AM 11. MAERZ 1897

VON

Paul Menzer

aus Berlin.

OPPONENTEN:

Herr cand. phil. Max Naumann.
- Dr. phil. Paul Haake.
- Dr. phil. Hans Glagau.

BERLIN

DRUCK VON E. EBERING (C. VOGTS BUCHDRUCKEREI)

Linkstrasse 16.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41535723_0121

Meinen lieben Eltern

gewidmet.

Schon bei einer nur flüchtigen Uebersicht des für eine Darstellung des Entwicklungsganges der Kantischen Ethik vorhandenen Materials wird es deutlich, wie verschieden gross das Interesse war, welches Kant zu verschiedenen Zeitpunkten seines Lebens ethischen Problemen entgegenbrachte. Von einer dauernden wissenschaftlichen Beschäftigung mit denselben kann wohl erst seit der Einwirkung der englischen Moralphilosophie und Rousseaus gesprochen werden; die vor dieser Epoche liegenden Schriften streifen ethische Fragen nur gelegentlich. Trotzdem wäre es falsch, wenn eine Arbeit wie die vorliegende dieselbe unberücksichtigt lassen wollte, da sie sich auf diese Weise eines Hauptmittels, zu einem richtigen Verständnis der Kantischen Ethik in ihrem Entwicklungsgange zu gelangen, berauben würde. Denn einerseits wird es möglich sein, durch die Benutzung der in die genannte Epoche fallenden Schriften und Fragmente die Elemente der ursprünglichen Weltanschauung Kants aufzuzeigen, andererseits werden wir sehen, wie schon in ihnen wesentliche Züge der späteren Ethik hervortreten, sodass von dieser Grundlage aus eine richtige Würdigung fremder Einflüsse auf diesen Entwicklungsgang geschehen kann.

Unter den frühesten Schriften Kants, welche fast alle naturwissenschaftlichen Problemen gewidmet sind, nimmt ihrer Bedeutung nach die erste Stelle ein: Die „allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels“. Kant zeigt sich hier als Fortsetzer und Vollender der durch Newton

erst ermöglichten mechanischen Welterklärung. Aber während dieser nur „den Bestand unseres Weltsystems nach mechanischen Gesetzen erklärt hatte, so wollte sein grosser Schüler die Entstehung desselben begreifen“.[1] Wenn es nun das Wesentliche dieser mechanischen Welterklärung ist, unter Vermeidung einer grossen Anzahl einzelner Hypothesen nur mit Benutzung weniger allgemeiner Naturgesetze das Geschehen zu erklären, so hat Kant gerade diesen Gedanken in aller Schärfe formuliert und zur Durchführung gebracht. So sagt er in dem „einzig möglichen Beweisgrunde zu einer Demonstration des Daseins Gottes“ ausdrücklich: „In dem Verfahren der gereinigten Weltweisheit herrscht eine Regel, die, wenn sie gleich nicht förmlich gesagt, dennoch in der Ausübung jederzeit beobachtet wird: dass in aller Nachforschung der Ursachen in gewissen Wirkungen man eine grosse Aufmerksamkeit zeigen müsse, die Einheit der Natur so sehr wie möglich zu erhalten, das ist, vielerlei Wirkungen aus einem einzigen schon bekannten Grunde herzuleiten“.[2] Mit dieser Bestimmung ist das Eingreifen eines übernatürlichen Prinzipes in den natürlichen Ablauf des Geschehens ausgeschlossen. Da dieses aber nun nicht regellos ist, so muss an die Stelle einer Anschauung, welche diese Harmonie durch göttliche Einwirkung zu stande kommen lässt, eine solche treten, die zeigt, wie die wenigen allgemeinen Gesetze und ursprünglichen Kräfte der Materie eine Regelmässigkeit des Geschehens hervorbringen können. Von hieraus gelangt Kant im Anschlusse an Newton und beeinflusst durch Leibnitz's Lehre von den „ewigen Walarbeiten“ zu dem Satze, dass Gott

1. Konrad Dieterich. Kant und Newton. Freiburg und Tübingen 1885. S. 3.

2. J. Kants sämtliche Werke herausg. von Hartenstein Leipzig 1867—69. Bd. II S. 155.

nicht nur der Urheber des Seins der Dinge, sondern auch ihres Wesens sei und dass aus diesen ursprünglichen Grundkräften sich die Harmonie des Weltalls entwickeln müsse.

In der Gesetzmässigkeit offenbart sich die Harmonie des Geschehens und dies ist es gerade, was Kants Bewunderung erregt. Nicht ein ursprüngliches Erfreuen an den Schönheiten der Natur reisst ihn zum Preise des Schöpfers hin, sondern die Einsicht in den regelmässigen Gang des Geschehens und die Erkenntnis, wie diese unendliche Fülle alles Seins nur wenigen grossen Gesetzen gehorcht: „Wir werden entzückt, wenn wir betrachten, wie soviel Pracht, soviel Grösse aus einer einzigen allgemeinen Regel mit einer ewigen und richtigen Ordnung abfliesst".[1] Neben dieser Regelmässigkeit tritt hervor die Fülle dessen, was die Natur nach den mechanischen Gesetzen produziert. Das ewige Werden und Vergehen unzähliger Pflanzen und Tiere zeigt uns die Fruchtbarkeit der Natur. Es zeigt jedoch auch in demselben Masse ihre Gleichgiltigkeit dem gegenüber, was sie geschaffen hat. Aber gerade diese letztere Erkenntnis legt dem Menschen die Frage nach der Bedeutung seiner Existenz vor. Das so entstehende Problem wird dadurch noch komplizierter, dass Kant überhaupt darauf verzichten musste, das Entstehen der organischen Welt innerhalb dem der unorganischen zu erklären. Er thut dies in der hierfür berühmt gewordenen Stelle: „Man darf es sich also nicht befremden lassen, wenn ich mich unterstehe, zu sagen, dass eher die Bildung aller Himmelskörper, die Ursache ihrer Bewegungen, kurz, der Ursprung der ganzen gegenwärtigen Verfassung des Weltbaues werden können eingesehen werden, ehe die Erzeugung eines einzigen

1. S. W. I S. 289.

Krauts oder einer Raupe, aus mechanischen Gründen, deutlich und vollständig kund werden wird".[1] Aber trotz dieses Verzichtes musste Kant doch den Versuch machen, die Stellung des Organischen innerhalb des mechanischen Geschehens zu bestimmen. Die Frage nun, welche für uns und — wie wir hinzufügen können — auch für Kant die entscheidende sein muss, ist die: Welche Stellung nimmt der Mensch als wollendes und fühlendes Wesen in dem so bestimmten Geschehen ein?

Durch das Vorhergehende ist schon gegeben, dass Kant hier in Gegensatz treten muss zu der von Wolff und den Wolffianern vertretenen anthropologischen Teleologie. Die Beziehung des Geschehens auf den Nutzen des Menschen hat nur so lange einen Wert, als ein Verständnis desselben ohne sie unmöglich ist. Ist dies nicht mehr der Fall, können wir das Entstehen nach rein mechanischen Gesetzen an und für sich erklären, so hat diese besondere Frage keine Bedeutung mehr. Der Standpunkt der Betrachtung ist umzukehren: nicht von dem Teile dürfen wir auf das Ganze schliessen, sondern von dem Ganzen auf den Teil. Dann sehen wir, dass „alles, was gross ist, klein wird, ja dass es gleichsam nur ein Punkt wird, wenn man es mit dem Unendlichen vergleicht, welches die Schöpfung in dem unbeschränkten Raume die Folge der Ewigkeit hindurch darstellen wird".[2] Also auch der Mensch! In zweifacher Weise muss er den Fehler einer anthropologischen Teleologie einsehen: erstens, wenn er seine mathematische Grösse mit der Unendlichkeit des Weltalls, zweitens, wenn er sich als historische Er-

1. S. W. I S. 220.

2. S. W. I S. 301. Die schärfste Ablehnung findet die anthropologische Teleologie in der „Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens" etc. S. W. I S. 44.

scheinung mit der „ganzen Folge der Ewigkeit“ vergleicht.

Wenn deshalb an die Stelle dieser falschen Teleologie bei Kant im Anschluss an Newton und Leibnitz eine immanente tritt, welche zeigt, wie die in den Dingen liegenden Grundkräfte zur Harmonie und Ordnung zusammenstimmen müssen, so ergiebt sich für den Menschen als einen Teile dieses Ganzen, die notwendige Folgerung, dass auch er zur Vollendung dieser Harmonie mitbeitragen muss. Deshalb darf das Geschehen nicht ganz und gar dem Nutzen des Menschen widersprechen, da sonst diese Harmonie gestört wäre. Es muss in den allgemeinen Eigenschaften der Natur die Möglichkeit liegen, mit dem Nutzen des Menschen übereinzustimmen. Allein dieser Nutzen ist dann in gewissem Sinne nur eine zufällige, weil unbeabsichtigte Folge, da aus derselben Quelle Glück oder Unglück für den Menschen abfliessen kann: „Ebendieselbe unbeschränkte Fruchtbarkeit derselben (der Natur) hat die bewohnten Himmelskugeln sowohl, als die Kometen, die nützlichen Berge und die schädlichen Klippen, die bewohnten Landschaften und öden Wüsteneien, die Tugenden und Laster hervorgebracht“.[1]

In den letzten Worten ist angedeutet, dass der Mensch nicht nur als physikalisches, sondern auch als geistiges Wesen von der Einwirkung mechanischer Naturgesetze abhängig ist. Die so entstehende Frage nach dem Verhältnis von Körper und Geist findet nun auf Grundlage der allgemeinen astrophysischen Theorie eine Antwort, welche für die damaligen ethischen Anschauungen Kants von grossem Werte ist. Enthalten ist sie in dem dem 3. Teile der „Naturgeschichte“ beigefügten „Anhang von den Bewohnern der

1. S. W. I S. 328.

Gestirne."[1] Zu Grunde liegt die Theorie, dass die Materie eines Gestirnes desto feiner ist, je weiter dasselbe von der Sonne entfernt ist. Da nun aber von dieser so bestimmten Materie der mit ihr verbundene Geist abhängig ist, spricht Kant allgemein die Vermutung aus: „dass die Trefflichkeit der denkenden Naturen, die Hurtigkeit in ihren Vorstellungen, die Deutlichkeit und Lebhaftigkeit der Begriffe, die sie durch äusserlichen Eindruck bekommen, samt dem Vermögen sie zusammenzusetzen, endlich auch die Behendigkeit in der wirklichen Ausübung, kurz, der ganze Umfang ihrer Vollkommenheit unter einer gewissen Regel stehen, nach welcher dieselben, nach dem Verhältnis des Abstandes ihrer Wohnplätze von der Sonne, immer trefflicher und vollkommener werden".[2] Deshalb werden sich aus der Stellung der Erde zur Sonne wichtige Folgerungen für die spezielle Beschaffenheit ihrer Materie und damit für das geistige Leben der Menschen ergeben. Die Erde steht aber nun in der Mitte zwischen der Sonne und dem am weitesten entfernten Planeten, ihre Bewohner also in der Mitte zwischen den geistig vollkommensten und unvollkommensten Wesen. Diese Mittelstellung ist nun in gewisser Weise verhängnisvoll für den Menschen, seine Doppelnatur lässt ihn am wenigsten den Zweck seines Daseins erreichen. Während niedere Wesen denselben durch den Instinkt, während höhere Wesen durch ihre höheren geistigen Thätigkeiten erreichen, ist das Leben des Menschen ein unausgesetzter Kampf zwischen Geist und Materie. Diese ist aber nun grob und unlenksam und beeinflusst die geistige Thätigkeit in zweifacher Weise: „Es ist aus den Gründen der Psychologie ausgemacht, dass vermöge der jetzigen

1. S. W. 329ff. Ueber den Wert, welchen Kant diesen Ausführungen beilegt, cf. S. W. I S. 329. 337/8.

2. S. W. I S. 337.

Verfassung, darin die Schöpfung Seele und Leibe von einander abhängig gemacht hat, die erste nicht allein alle Begriffe des Universi durch des letzteren Gemeinschaft und Einfluss überkommen muss, sondern auch die Ausübung seiner Denkungskraft selber auf dessen Verfassung ankommt, und von dessen Beihülfe die nötige Thätigkeit dazu entlehnt".[1] Diese so durch die Vermittlung der Sinne überlieferten Begriffe sind aber verworren und undeutlich. Hauptaufgabe des Verstandes ist nun, sie klar und deutlich zu machen. Dies ist nur möglich durch Verbindung und Vergleichung der Begriffe. Allein auch diese Fähigkeit ist dem Menschen nur in geringem Masse zu teil geworden. Nur mit Mühe kann die Seele sich in den Zustand des Nachdenkens versetzen, es fehlt ihr die hierzu notwendige „Hurtigkeit". Die Unbiegsamkeit der Fasern und die Trägheit und Unbeweglichkeit der Säfte sind Hindernisse des Denkens. Diese Abhängigkeit hat aber nicht nur wichtige Folgen für das Erkenntnisvermögen, sondern auch für den sittlichen Charakter des Menschen. Je mehr dieser von den Sinnen abhängig ist, desto unsittlicher ist er. Sittlichkeit ist aber nur durch eine Ausbildung der geistigen Fähigkeiten möglich. Wir sehen, dass Kant hier ganz unter dem Einfluss der ethischen Anschauungen des Rationalismus steht. Er glaubt, dass es nur möglich sei, durch „eine freie Anwendung der Einsichten über den Hang der Leidenschaften" zu herrschen, und sieht als Grund der „menschlichen Unsittlichkeit den Mangel an genugsam kräftigen Vorstellungen an, die der Reizung der sinnlichen Empfindungen zum Gleichgewicht entgegengestellt werden können". Dass der Wille durch die Vorstellungsthätigkeit bestimmt sei, hatte Leibnitz und nach ihm Wolff schon behauptet, Kant zeigt sich hier noch völlig abhängig von ihren Lehren.

---

1. S. W. I S. 333. Anmerkung.

Inwieweit es nun möglich ist, durch die Ausbildung des Intellekts zur Freiheit von den Sinnen und damit zur Sittlichkeit zu gelangen, und insbesondere, wie viele Menschen diese Stufe überhaupt erreichen, wird eine spätere Stelle unserer Darstellung ergeben, hier kam es nur darauf an, die Abhängigkeit Kants von seinen Vorgängern nachzuweisen. Diese zeigt sich nun auch bei der Beantwortung einer Frage, welche Kant in der „Naturgeschichte" unbeantwortet gelassen hat, die aber sich nach den in ihr geäusserten Anschauungen notwendigerweise aufdrängen muss: die Frage nach der menschlichen Willensfreiheit. Wenn der Mensch nicht nur in seinem Handeln abhängig von den Sinnen ist, sondern auch einer möglichen sittlichen Besserung die geringere Kraft der durch physiologische Bedingungen bestimmten Vernunft eine Grenze zieht, so scheint für die Freiheit des Willens eigentlich kein Platz zu sein. Dieser Glaube wird verstärkt durch viele materialistisch klingende Ausdrücke wie: Auswickelung von geistigen Fähigkeiten, Bestimmung der Vernunft durch sinnliche Reize, Abhängigkeit der Seele von der Maschine des Körpers etc. Kant hat diese Konsequenzen einer materialistisch klingenden Beweisführung nicht gezogen, er hält eine Befreiung des Menschen von der Sinnlichkeit trotz aller Einschränkungen für möglich. In der „Naturgeschichte" wird dies besonders an einer Stelle recht deutlich: „Die Einsichten des Verstandes, wenn sie die gehörigen Grade der Vollständigkeit und Deutlichkeit besitzen, haben weit lebhaftere Reizungen, als die sinnlichen Anlockungen an sich, und sind vermögend, diese siegreich zu beherrschen und unter den Fuss zu treten".[1] Hier zeigt der Ausdruck „vermögend" eine Aktivität der Erkenntniskraft an und die Vermutung liegt nahe, dass auf der Ausbildung derselben

1. S. W. I S. 338.

nach Kants Ansicht die Willensfreiheit beruhen wird. Diese Vermutung erhält nun ihre Rechtfertigung durch einige Ausführungen der „Nova dilucidatio."

Im Anschluss an die in Sectio II: De principio rationis determinantis vulgo sufficientis, enthaltenen Untersuchungen gelangt Kant zur Entscheidung inbezug auf das Problem der Willensfreiheit. Hervorgerufen sind diese Ausführungen durch die von Crusius[1] gemachte Unterscheidung zwischen den „nach strikter Notwendigkeit" geschehenden mechanischen Vorgängen und den „aus einer Grundthätigkeit der Freiheit" hervorgehenden göttlichen und menschlichen Handlungen. Diese letzteren hatte Crusius noch genauer ihrem Wesen nach charakterisiert als solche Thätigkeiten, „welche durch die dazu erforderten Bedingungen nicht mehr als vollkommen möglich gemacht werden, und daher bei Setzung derselben zwar geschehen, aber auch unterbleiben, oder anders gerichtet werden können".[2] Der Grund zu dieser Annahme war die Befürchtung, die Sittlichkeit könne durch die Behauptung einer völligen Determinierung des menschlichen Handelns Schaden leiden, da eine konsequente Zurückführung auf seine letzten Ursachen Gott für das menschliche Thun verantwortlich machen müsste und so jede Zurechnung aufheben würde.

Kant erkennt an, dass dieser Einwurf, welcher gegen die Verteidiger des Determinismus erhoben wird, allerdings ein schwerwiegender sein muss. Es entsteht aber die Frage, ob er auch wirklich berechtigt sei. Dies glaubt Kant nun verneinen zu dürfen und versucht deshalb zu erweisen, dass das Handeln des Menschen völlig determiniert und trotzdem frei sein könne. Insofern erklärt er sich auch mit Crusius einverstanden, als er ein Mittelding zwischen

1. Ueber Crusius ist zu vergleichen: Adickes, Kantstudien, Kiel und Leipzig 1895. S. 42—51.

2. a. a. O. S. 46.

völliger Determinisierung und abloluter Willensfreiheit (tritam illam inter necessitatem absolutam et hypotheticam distinctionem) nicht anerkennen will. Die Annahme einer necessitas hypothetica in specie moralis, die sich unterscheiden soll von einer necessitas completa, ist nicht zu rechtfertigen, da es verschiedene Grade der Determinierung nicht geben kann: Quemadmodum vero nihil verius et certo nihil certius, sic nec determinato quicquam determinatius concipi potest. Es hat vielmehr an die Stelle dieser falschen Formulierung der Frage eine andere zu treten: Hic vero non quantopere, sed unde necessaria sit contingentium futuritio, est cardo quaestionis.“ [1] Eine Handlung kann nämlich bedingt sein: entweder „rationibus extra subjecti appetitum et spontaneas inclinationes positis“ oder „ipsa volitionum appetituumque propensione. Der Grad der Determinierung ist in beiden Fällen derselbe, die Handlung geschieht mit derselben Notwendigkeit, ob sie nun durch äussere Ursachen aufgenötigt ist oder aus inneren Motiven entspringt. Aber das eine Mal ist die Handlung frei, das andere Mal unfrei. Diesen Gedanken drückt wohl am schärfsten Refl. 1480[2] aus, welche in diese Zeit zu setzen, wohl die völlige Gleichheit des Inhalts mit den obigen Ausführungen rechtfertigt: „Ein erster Anfang lässt sich nur durch Freiheit denken. Die Bewegung ist ihrer Natur nach innerlich zufällig, aber dato quodam nexu interno jederzeit notwendig. Die Freiheit ist umgekehrt.“ Das soll also heissen: Eine Handlung aus Freiheit ist ihrer Natur nach äusserlich zufällig, aber dato quodam nexu interno jederzeit notwendig. Die inneren Ursachen nun, welche eine Handlung hervorrufen, sind die durch die allectamenta objecti entstehenden Begierden und Neigungen. Zwischen diese aber

1. S. W. I S. 382.

2. Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie Herausg. von B. Erdmann. Bd. I S. 427.

und die wirkliche Handlung schiebt sich nun ein die vernünftige, die Stärke der Motive und die Folgen des Handelns abwägende Ueberlegung. Die durch die allectamenta objecti hervorgerufene propensio wird erst zum wirklichen Wollen einer Handlung, wenn die Motive des Intellekts sich für diese erklärt haben (motiva intellectus voluntati applicata[1]). Indem aber so die Vernunft bei Abwägung der verschiedenen Stärke der einzelnen Motive diese bald willkürlich im Bewusstsein erscheinen lässt, bald unterdrückt, kann die Illusion entstehen, als ob die Vernunft selbst sich erst diese Motive schafft, obgleich sie doch in Wirklichkeit an die jeweilig vorhandenen gebunden ist und zwischen ihnen nur wählen kann. Diese Wahl aber geschieht durch die überwiegende Stärke der Motive auf der einen Seite gegenüber anderen. Die Vernunft macht das stärkere Motiv zu dem Bewegungsgrund der nun wirklich werdenden Handlung und, indem sie dies thut, tritt ihre „spontaneitas" zu tage. Hierin unterscheidet sich der Mensch vom Tier, welches zu seinen Handlungen necessitiert wird. Indem er mit Bewusstsein den in ihm vorhandenen Motiven folgt, macht er eine Handlung zu der seinigen. Etwas anderes können aber auch die Verteidiger des liberum arbitrium indifferentiae nicht behaupten wollen, wenn sie sagen, der Mensch handele, weil es ihm so gefalle (libet). Denn hiermit geben sie die innere Determinierung zu, da der lubitus nichts anderes ist, als „voluntatis pro allectamento objecti ad hanc potius, quam oppositam partem facta inclinatio." So kommt Kant zu folgender Definiton: „Libere agere est appetitui

---

1. Denselben Gedanken drückt die vielleicht in diese Zeit zu setzende Refl. 1487 aus: Die Freiheit ist eigentlich ein Vermögen alle willkürlichen Handlungen den Bewegungsgründen der Vernunft unterzuordnen.

suo conformiter et quidem cum conscientia agere".[1] Die Freiheit des menschlichen Handelns wird als unmittelbare Bewusstseinsthatsache aufgefasst, deshalb sagt Kant zu seinem Gegner: „sentis enim te liberum" und appelliert so an die Erfahrung desselben, welche auch schon in seinem „libet" zur Geltung kam. Das Bewusstsein frei zu handeln kann nun aber ebenso wohl sittliches als unsittliches Thun begleiten, da auch bei dem letzteren die beiden oben angeführten Bestimmungen: das appetitui conformiter und das cum conscientia agere, vorhanden sein können. Dies erkennt Kant auch an, erinnert aber an die tacita dehortatio conscientiae et formido dei, welche den Menschen von dem unsittlichen Handeln zurückhalten. So erlangt das libere agere noch eine besondere Bedeutung. Jede spontaneitas ist noch nicht libertas. „Quando haec (spontaneitas) repraesentationi optimi confirmiter determinatur, dicitur libertas".[2] Wir sehen, dass frei handeln und „aus sittlichen Motiven handeln" hier für Kant identisch ist. Dies tritt auch in dem von ihm angeführten Beispiele hervor. Gerade als Gegensatz zu dem motivlosen Handeln, welches die Verteidiger des liberum arbitrium indifferentiae annehmen müssten, stellt er das freie Handeln dar als einem Entschluss, virtutis tramitem ingredi oder die Vorschriften der Religion zu befolgen, entspringend. So kommt Kant zu dem Ergebnis, dass der Mensch desto freier handelt, je determinierter er ist, d. h. je bewusster er den inneren Motiven folgt. Wenn nun die repraesentatio optimi den Zielpunkt für das einzelne Handeln giebt, so ist offenbar, dass dieses Ziel desto eher erreicht wird, je klarer und deutlicher die Vorstellung ist, welche der Mensch vom

1. S. W. I S. 385.
2. S. W. I S. 384.

Guten hat. Im letzten Grunde hängt also das sittliche Handeln ab von der Ausbildung der intellektuellen Eigenschaften des Einzelnen. Diese Thatsache und dann die der Vernunft eingeräumte letzte Entscheidung über das wirkliche Geschehen einer Handlung lassen erkennen, dass nach Kants damaligen Anschauungen der Wille abhängig ist von der Vorstellungsthätigkeit und dass eine Vervollkommnung dieser letzteren gleichzeitig eine solche für den sittlichen Charakter des Menschen mit sich führen muss.

Wenn also nach den in dieser Beziehung gleichartigen Ausführungen der Naturgeschichte und der dilucidatio die Willensfreiheit des Menschen auf der Ausbildung des Intellekts beruht, so ergiebt sich doch aus den verschiedenen Zwecken, welchen beide Schriften dienen sollen, ein Unterschied der Stellungnahme zu dem so gelösten Problem. In der dilucidatio handelt es sich für Kant darum, die logisch-psychologische Möglichkeit der Willensfreiheit nachzuweisen, in der Naturgeschichte geht er über diesen Nachweis noch insofern hinaus, als er sich die Frage vorlegt, inwieweit der Mensch nun wirklich dieser Freiheit teilhaftig wird. Die Antwort hierauf ist nun für die damaligen Anschauungen Kants von solcher Wichtigkeit, dass wir ihr eine besondere Besprechung zu teil werden lassen müssen. Wir haben oben gesehen, dass die Grobheit der Materie die Freiheit des menschlichen Denkens hindert. Da nun aber höhere Sittlichkeit gerade auf der Ausbildung des Intellekts beruht, so ist klar, dass die Menschen auf einer niedrigen Stufe der sittlichen Ausbildung stehen bleiben müssen. Diese moralische Niedrigkeit der Menschen hat Kant nun an mehreren Stellen dieser seiner frühesten Schriften hervorgehoben. So acceptiert er in der Naturgeschichte, um nachzuweisen, wie unberechtigt die anthropologische Teleologie sei, den Vergleich der Menschen mit Läusen und fügt hinzu:

„Dieses Insekt, welches sowohl seiner Art nach zu leben, als auch seiner Nichtswürdigkeit nach die Beschaffenheit der meisten Menschen sehr wohl ausdrückt, kann mit gutem Fuge zu einer solchen Vergleichung gebraucht werden.[1]“ Auch in den Aufsätzen über das Erdbeben finden sich ähnliche Stellen, ja schreibt Kant doch selbst den Erdbeben einen Wert insofern zu, als sie zur Besserung der Sitten beitragen könnten. Wie gering muss demnach Kants Anschauung vom sittlichen Wert des Menschen sein, wenn er die denselben treffenden Unglücksfälle als Erziehungsmittel verwendet wissen will! Am deutlichsten hat Kant nun selbst seine früheren Anschauungen in dem bekannten auf die Einwirkung Rousseaus bezüglichen Fragment ausgesprochen, dessen Anfang ich hier citieren will: „Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher. Ich fühle den ganzen Durst nach Erkenntnis und die begierige Unruhe, darin weiter zu kommen, oder auch die Zufriedenheit bei jedem Fortschritte. Es war eine Zeit da ich glaubte, dieses alles könnte die Ehre der Menschheit machen, und ich verachtete den Pöbel, der von nichts weiss.“[2]

Es muss hier die Inkonsequenz auffallen, deren sich Kant schuldig macht, wenn er anfangs nachweist, dass die Laster der Menschen durch die Grobheit der Materie seines Körpers verursacht seien, dann aber den Menschen diese so bedingte sittliche Niedrigkeit zum Vorwurf macht.

---

1. S. W. I S. 331. cf. auch S. 334.

2. S. W. VIII 624_3. Die kleine Zahl bedeutet die Stelle des Fragments auf der betreffenden Seite. Zu dem obigen cf. S. W. II S. 37 und „J. Kants Menschenkunde oder philosophische Anthropologie ed. Starke, Leipzig 1831“, wo es auf S. 228 heisst „Die spekulative Vernunft allzuhoch spannen, taugt nichts; denn dadurch entspringt eine Misanthropie, die die edelsten Seelen anwandelt, wenn sie sehen, wie wenig Verträglichkeit und wie viel Feindschaften unter den Menschen sind und dann habe man wohl Ursache, schlechte Gesinnungen gegen die Menschen zu fassen.“

Je schwächer aber so die theoretische Begründung dieser Anschauungen ist, desto mehr müssen wir sie als hervorgerufen durch seine damalige Welt- und Lebensanschauung überhaupt betrachten. Diese trug nun einen pessimistischen Charakter, welcher seine Motive in äusseren und inneren Bedingungen hatte. Zu den ersteren rechne ich das abhängige Verhältnis, in welchem Kant sich damals befand. Die Ausarbeitung der hier für uns in Betracht kommenden Schriften fällt in seine Hauslehrerzeit. Wenn er nun auch später in rückblickender Erinnerung dieselbe als die glücklichste Zeit seines Lebens bezeichnet hat, so scheint mir damit noch nicht bewiesen zu sein, dass er sie in der Zeit, als er sie wirklich durchlebte, ebenso beurteilte. Ich halte mich aus einer anderen Aeusserung dazu berechtigt zu glauben, dass dies nicht der Fall war. Kant selbst hat davon gesprochen, dass er mit seinen Erfolgen als Hauslehrer nicht zufrieden gewesen ist. Musste nun nicht diese Erkenntnis für ihn niederschlagend sein und konnte sie nicht leicht ein Grund pessimistischer Anschauungen werden?

Ganz sicher bezeugt ist uns nun aber der Einfluss eines körperlichen Gebrechens auf seine Stimmung. In einer seiner spätesten Schriften finden wir eine Aeusserung, welche uns zeigt, wie sehr seine ganze Arbeitskraft und sein Arbeitsmut von körperlichen Leiden abhing. Die betreffende Stelle steht in der Schrift „Der Streit der Fakultäten“: „Ich habe wegen meiner flachen und engen Brust, die für die Bewegung des Herzens und der Lunge wenig Spielraum lässt, eine natürliche Anlage zu Hypochondrie, welche in früheren Jahren bis an den Ueberdruss des Lebens grenzte.[1]“ Hierdurch erhält die Behauptung, der menschliche Geist sei an eine grobe Materie gefesselt,

1. S. W. VII S. 416.

einen persönlichen Hintergrund. Es wird deutlich, weshalb der Körper für Kant der Kerker der Seele sein musste: eine Anschauung, die wir in der „Naturgeschichte“ ausgesprochen zu finden glauben.[1] Diese Ansichten werden nun gekreuzt von anderen, welche durch religiöse Motive hervorgerufen sind. Sie klingen an den angegebenen Stellen hindurch, da allein religiöse Offenbarungen Befreiung von der Fessel des Körpers versprechen. Dass allein die Hoffnung auf ein andres Leben den Menschen erhebt, findet sich am charakteristischsten ausgesprochen in den Worten: „Wenn man das Leben der meisten Menschen ansieht, so scheint diese Kreatur geschaffen zu sein, um wie eine Pflanze Saft in sich zu ziehen und zu wachsen, sein Geschlecht fortzusetzen, endlich alt zu werden und zu sterben. Er erreicht unter allen Geschöpfen am wenigsten den Zweck seines Daseins, weil er seine vorzüglichen Fähigkeiten zu solchen Absichten verbraucht, die die übrigen Kreaturen mit weit minderen und doch weit sicherer und anständiger erreichen. Er würde auch das verachtungswürdigste unter allen, zum wenigsten in den Augen der wahren Weisheit sein, wenn die Hoffnung des Künftigen ihn nicht erhübe, und den in ihm verschlossenen Kräften nicht die Periode einer völligen Auswickelung bevorstünde.[2]“ Hiermit berühren wir einen der inneren Gründe, welche Kants Weltanschauung beeinflusst haben. Diese inneren Gründe müssen für uns von grösserer Bedeutung sein, da sie ihrer Natur nach dauerndere waren als die angeführten äusseren und deshalb für die fernere Entwicklung seiner Anschauungen von Wichtigkeit sein mussten. Zu ihnen wollen wir uns nun in Folgendem wenden.

1. S. W. I S. 333 ff.
2. a. a. O. S. 334.

An erster Stelle ist hier Kants pietistische Erziehung zu nennen. Hettner hat in seiner „Litteraturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts“ [1] Licht- und Schattenseiten einer solchen scharf hervorgehoben. Neben tiefer Religiosität und Sittenreinheit steht eine „träumerische Schönseligkeit“, welche, die Gegenwart an einer erdachten Zukunft messend, leicht in Welt- und Menschenverachtung ausarten kann. Dass Kant in seinen jüngeren Jahren solchen Stimmungen unterthan gewesen ist, haben die angeführten Aeusserungen aus dieser Zeit schon ergeben. Aber auch noch in den Schriften der 60er Jahre, in denen er im Mittelpunkte des gesellschaftlichen Lebens stand und eine umgreifende Wandlung seiner äusseren Verhältnisse und Anschauungen stattgefunden hatte, finden wir immer noch Spuren dieser Jugendeindrücke.[2]

Nahe verwandt mit dieser religiösen Schwärmerei und in ihren Folgen gleich mit ihr ist nun eine andere, welche im engsten Zusammenhang steht mit der damaligen wissenschaftlichen Beschäftigung Kants. Bei Zurückweisung der anthropologischen Teleologie wird er nicht müde, dem Menschen seine Kleinheit der unendlichen Grösse des Weltalls gegenüber aufzuweisen, er gefällt sich darin zu zeigen, wie schonungslos die Natur in ihrer grenzenlosen Fruchtbarkeit über seine und die Existenz seiner Schöpfungen hinweggeht, er zeigt, wie der Mensch nur vorhanden ist, um die Vollkommenheit des Weltalls mitzuerfüllen, welche aber auch schon zerstört wäre, wenn der geringste Wurm in ihr fehlte. Charakteristisch für diese Anschauungen sind nun auch die vielen Citate Popes und

1. H. Hettner, Litteraturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts 4. Aufl. III. 1 S. 50ff.

2. Dies tritt am meisten hervor in der Charakterisierung des seinem sittlichen Ideal am nächsten stehenden Melancholikers. S. W. II S. 242ff.

Hallers. In allen herrscht dieselbe Stimmung! Ein erträumtes Ideal dient dazu, die Nichtigkeit des menschlichen Daseins nachzuweisen, der Erde als einem Tummelplatz wilder Begierden wird ein Reich der Tugend gegenübergestellt, überschwengliche Bewunderung wird der Harmonie des Ganzen gezollt, in dessen Betrachtung der Mensch Ersatz finden soll für die Leiden seiner Existenz. Eine so aus religiösen und ästhetischen Anschauungen erzeugte Stimmung ist wenig geeignet, dem praktischen Leben gegenüber Stand zu halten. Sie trägt die Keime einer pessimistischen Wendung schon in sich. Die in ihr zu Tage tretende Selbstvernichtung kann für eine kurze Zeit einen Ruhepunkt für das erregte Gemüt bilden, da das Gefühl aus eigener Kraft sie zu vollziehen, Zufriedenheit schaffen kann, als Grundlage einer Weltanschauung lässt sie sich nicht denken. Dies ist um so weniger dann möglich, wenn so starke äussere Ursachen, wie ein körperliches Gebrechen, dieser Bewunderung der Harmonie des Weltalls gegenüberstehen.

So sehen wir, wie innere und äussere Motive darauf hinwirkten, der Weltanschauung Kants eine pessimistische Färbung zu geben. Aber dieser gegenüber blieb doch immer noch ein starkes Gegengewicht. Wir haben eben die Schattenseiten einer pietistischen Erziehung gekennzeichnet, hier zeigt sich ihre Lichtseite. Kant besass durch sie einen Fond tiefer Religiosität, welcher durch sein ganzes Leben hindurch ihm geblieben ist und gerade in seinen jüngeren Jahren für ihn eine Zuflucht vor den ihn peinigenden Zweifeln war. Anfang und Ende der Naturgeschichte sind hierfür die prägnantesten Beispiele. Der erstere zeigt, von welch' entscheidender Bedeutung für ihn die Zusammenstimmung seiner Lehren mit dem Glauben an einen allweisen und allgütigen Schöpfer war. Das letztere lässt uns einen Einblick thun in das Eigen-

tümliche dieses Glaubens, welcher aus der Offenbarung des eigenen Innern das Bewusstsein der Unsterblichkeit der menschlichen Seele schöpft: „In der That, wenn man mit solchen Betrachtungen[1], und mit den vorhergehenden, sein Gemüt erfüllt hat, so giebt der Anblick eines bestirnten Himmels, bei einer heiteren Nacht, eine Art des Vergnügens, welches nur edle Seelen empfinden. Bei der allgemeinen Stille der Natur und der Ruhe der Sinne redet das verborgene Erkenntnissvermögen des unsterblichen Geistes eine unnennbare Sprache, und giebt unausgewickelte Begriffe, die sich wohl empfinden, aber nicht beschreiben lassen.“ Diese Worte erinnern sofort an die berühmte Schlussstelle der „Kritik der praktischen Vernunft“ und es ist von grosser Wichtigkeit für das Verständnis des Entwicklungsganges der Kantischen Ethik, dass wir ihnen hier schon begegnen. Es sind dieselben Gedankenreihen, welche an zwei durch einen Zeitraum von mehr als 30 Jahren getrennten Stellen ihren Ausdruck finden. Wir wollen die betreffende Stelle aus der Kritik der praktischen Vernunft hier ganz wiedergeben, um diese Gleichheit näher zu beleuchten: „Der erstere Anblick einer zahllosen Weltenmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit, als eines tierischen Geschöpfes, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten (einem blossen Punkt im Weltall) wieder zurückgeben muss, nachdem es eine kurze Zeit (man weiss nicht wie) mit Lebenskraft versehen gewesen. Der zweite erhebt dagegen meinen Wert, als einer Intelligenz, unendlich, durch meine Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Tierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben

1. Mit „solchen Betrachtungen“ und „den vorhergehenden“ sind die von K. über die Unsterblichkeit der Seele und ihre Fortdauer nach dem Tode ausgesprochenen Ideen gemeint. S. W. I S. 345.

offenbart, wenigstens so viel sich aus der zweckmässigen Bestimmung meines Daseins durch dieses Gesetz, welche nicht auf Bedingungen und Grenzen dieses Lebens eingeschränkt ist, sondern ins Unendliche geht, abnehmen lässt.[1]"

Trotz der in die Augen fallenden inhaltlichen Unterschiede der beiden citierten Stellen bleibt doch der Grundgedanke in ihnen gleich. Der Mensch, welcher als ein sinnlich-empirisches Wesen in der Unendlichkeit des Weltalls als ein Nichts verschwindet und durch die Fesselung an eine grobe Materie den Zweck seines Daseins nicht erreicht, erhebt sich als „Intelligenz" durch das verborgene Erkenntnisvermögen über die Schranken der Sinnlichkeit, um sich so seines höheren Wertes und seiner Angehörigkeit zu einer anderen Welt bewusst zu werden. Gegenüber der Vergänglichkeit als eines Sinnenwesens wird er sich seiner Ewigkeit als eines Vernunftwesens bewusst. Dieser Aufschwung der menschlichen Seele ist aber nur möglich nach Ueberwindung der Sinnlickeit durch die Vernunft, welche dadurch, dass sie dem Menschen Freiheit giebt, sich als das allein aktive Vermögen im Menschen offenbart. Erringt nun der Einzelne im Kampfe gegen die sinnlichen Einflüsse den Sieg, so kann er die so gewonnene Freiheit als etwas Selbstgeschaffenes ansehen und wird sich seiner selbst als einer Persönlichkeit bewusst, welche als solche teil nimmt an der höheren Wertschätzung der Vernunft, der sie doch eigentlich ihre Existenz verdankt.

Es war nötig, diese Gedankenzusammenhänge ausführlich darzulegen, da sie in mancher Beziehung eine Grundlage für die kritische Ethik bilden und so einer Ueberschätzung fremder Einflüsse, besonders Rousseaus,

1. Kritik der praktischen Vernunft. ed. Kehrbach. S. 194.

auf die spezielle Ausgestaltung derselben vorbeugen können. Von welcher Bedeutung sie aber für das Verständnis des Entwicklungsganges der Freiheitsidee sind, wird an einer späteren Stelle der Arbeit deutlich werden, hier mag dieser vorläufige Hinweis genügen.

Eine äusserst wertvolle Ergänzung, besonders in Bezug auf die Frage nach der Bedeutung der Persönlichkeit finden nun diese Ausführungen durch das von Reicke veröffentlichte Fragment E 69[1].

Zu datieren ist es wohl nach dem auf äussere und innere Gründe sich stützenden Nachweis Reickes in die 50ger Jahre und darf also für unsere Zwecke verwertet werden. Es behandelt ebenso wie die Fragmente D_{32} und D_{33}[2] den Optimismus, welcher durch die Preisaufgabe der Berliner Akademie für das Jahr 1755 Gegenstand des Kantischen Nachdenkens geworden war und noch im Jahre 1759 das Thema eines Vorlesungsprogrammes bildete. Aber während die Fragmente D_{32} und D_{33} wegen ihres rein theoretischen Inhaltes für unsere speziellen Zwecke von keiner Bedeutung sind, lässt uns Fragment E 69 einen Einblick in die Gedankenarbeit Kants thun und ist ein Ausdruck seiner persönlichsten Ueberzeugungen. Es handelt sich hier nicht darum, zu untersuchen, wie die göttliche Güte mit den moralischen und physischen Uebeln zu vereinigen sei, sondern darum, ob trotz des Vorhandenseins desselben für den Menschen Glück aus sittlichem Handeln entspringen könne. Die in der Geschichte der Philosophie so häufig behandelte Frage nach der Glückseligkeit des tugendhaft Handelnden findet hier eine

---

1. Lose Blätter aus Kants Nachlass, mitgeteilt von R. Reicke. 1895. Heft II S. 235/6.

2. Lose Blätter. Heft I. S. 293—302. Hier ist auch der betreffende Nachweis für die Datierung von E 69 zu finden.

für Kants Anschauungen und Stimmungen bezeichnende Antwort.

Das Fragment beginnt mit einem fingierten Zwiegespräch: „Du frägst, wer ist glücklicher in der Welt? Der Tugendhafte oder Lasterhafte? Wenn man es untersucht, so wird bei den Vorteilen des Boshaften allemal etwas untermengt sein, was der Tugendhafte nicht begehrt und um deswillen er seinen Zustand mit des andern seinem nicht vertauschen möchte. Also ist er in der That zufriedener mit sich als man denkt[1]". Der Tugendhafte ist deshalb glücklicher als der Boshafte, weil er auf Vieles von dem, was jener nicht entbehren zu können glaubt, verzichten kann. Der Boshafte ist wegen der grösseren Zahl seiner Wünsche auch einer grösseren Zahl von Enttäuschungen ausgesetzt. Es ist also ein Tugendideal der Entsagung, welchem wir hier begegnen. Daneben aber drückt sich schon an dieser Stelle eine Eigentümlichkeit der späteren Ethik aus, die hervorzuheben von Wichtigkeit ist. Die Entsagung ist das eigene Werk des Menschen, sie beruht auf seinem bewussten Willen und ist als solche ein Zeichen der durch ihn selbst erworbenen Freiheit von den Einflüssen der Sinnlichkeit. Deshalb kann die Belohnung des tugendhaften Verhaltens nicht in äusseren Gütern bestehen: „Brod ist nicht der Tugend, sondern des Fleisses Lohn". Auch würden alle äusseren Güter den Menschen niemals zufrieden machen, da er trotz ihres Besitzes seine Wünsche und Begierden immer höher spannen würde. Die Güter der Erde können unserem Triebe zur Glückseligkeit keine Genugthuung schaffen[2]. Das tugendhafte Verhalten hat seinen Wert in sich selbst, in der

1. Kants Orthographie ist in dem obigen Citat nicht beibehalten. Die fehlende Interpunktion ist ersetzt.

2. S. W. I S. 444.

Ruhe, welche es dem Gemüt verschafft: „Der wahre Preis der Tugend ist die innere Stille der Seele, die übrigen Güter stürzen oder verderben sie. Die Gelehrsamkeit, Nachruhm, Reichtum: alle haben nicht das wahre Gut bei sich. Also macht die Tugend nur das wahre Glück, welche sowohl in dem Ueberfluss als in dem Mangel, in dem Weinen sowohl als in der Fröhlichkeit etwas findet, was sie befriedigt. Da die Tugend also keinen Mangel findet, so gilt wünschen nichts."

Die Worte des Fragments stellen sich uns äusserlich und innerlich als ein persönliches Erlebnis Kants dar. Aeusserlich machen die etwas sprungweise aneinandergereihten Gedanken und die Lebhaftigkeit der Sprache ganz den Eindruck eines plötzlichen Stimmungsergusses. Innerlich zeigt uns das Fragment, wie Kants von Zweifeln geplagter Geist Ruhe in der inneren Stille der Seele findet.

Versuchen wir auf Grundlage dieses Materials uns ein anschauliches Bild der moralphilosophischen Anschauungen Kants in dieser Zeit zu machen, so zeigt sich, dass in ihnen allen als zu erstrebendes Ziel Freiheit von der Herrschaft der Sinnlichkeit erscheint. Der auf diese Weise gegebene Gegensatz zwischen Vernunft und Sinnlichkeit wurde für Kant dadurch noch besonders verschärft, dass ein schwächlicher Körper ihn die Abhängigkeit von sinnlichen Einflüssen in hohem Grade fühlen liess. Eine Befreiung war nur möglich durch eine vernunftgemäss geordnete und mit peinlichster Genauigkeit befolgte Lebensführung. Die hiermit notwendigerweise zu übende Entsagung giebt den Kantischen Anschauungen einen Zug der Herbigkeit, der in pessimistischen Stimmungen, besonders aber in tiefer Menschenverachtung zum Ausdruck kommt. Je mehr sich Kant so in das eigene Innenleben zurückzieht, desto grösseren Wert erhält dasselbe für ihn, desto persönlicher wird der Charakter seines ethischen Ideals.

Wie dieses aber nun gerade in dem Verzicht auf die Erfüllung menschlicher Wünsche und Begierden beruht, kann auch ein ihm entsprechendes Handeln seinen Lohn nicht in irdischen Gütern finden, sondern nur in der Tugend selbst und dem inneren Frieden, welchen sie der Seele giebt.

Schliesslich sei es erlaubt, die Ergebnisse unserer bisherigen Untersuchung in folgenden Sätzen zusammenzufassen:

1) Die ethischen Probleme nehmen im Denken Kants noch nicht eine selbständige Stellung ein.

2) Der Grund hierfür liegt in seinen pessimistischen Anschauungen von der Sittlichkeit der Menschen.

3) Dieser Pessimismus hat seine Ursachen teils in äusseren Verhältnissen und der Gebrechlichkeit seines Körpers, teils in der besonderen Beschaffenheit der von ihm behandelten Probleme.

4) Ein Gegengewicht finden diese pessimistischen Anschauungen in seiner wissenschaftlichen Arbeit und seinem religiösen Glauben.

5) In Bezug auf das besondere Problem der Willensfreiheit entscheidet sich Kant im Sinne des Rationalismus dahin, dass Freiheit auf der Ausbildung des Intellekts beruht.

Die Zeit, welche zwischen dem Erscheinen der Schriften, welche uns zur Charakterisierung der ursprünglichen ethischen Anschauungen Kants dienten, und den ersten bemerkbaren Einflüssen der englischen Moralphilosophie liegt, ist ausgefüllt durch Untersuchungen, deren

Inhalt zu ethischen Fragen in nur entfernter oder überhaupt gar keiner Beziehung steht. Nur zwei Vorlesungsprogramme und eine Gelegenheitsschrift machen hiervon eine Ausnahme, ohne jedoch uns die Ursachen der in diesen Jahren sich vollziehenden Wandlung in den Kantischen Anschauungen aufzuzeigen. Je mehr aber die Schriften uns hier im Stiche lassen, desto mehr sind wir auf Mitteilungen Anderer angewiesen, welche denn auch für diese Zeit uns zahlreiche Aufschlüsse geben.

Bevor wir uns jedoch zu ihnen wenden, soll uns das eine der vorher erwähnten Vorlesungsprogramme: „Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie 1757" dazu dienen, die ersten Anzeichen einer veränderten Problemstellung nachzuweisen. Benno Erdmann hat in der Vorrede zu den von ihm veröffentlichten Reflexionen zur Anthropologie nachgewiesen, wie allmählich im Denken Kants neben die kosmogonischen Probleme geographische und in Verbindung mit diesen anthropologische traten.[1] Spuren des anthropologischen Interesses sieht er in dem auch von uns für unsere Darstellung hauptsächlich benutzten „Anhang über die Bewohner der Gestirne" und dann in dem erwähnten Vorlesungsprogramm. Aus dem letzteren wird klar, dass Kant sich in seinem Kolleg nicht mit der einfachen Darstellung der geographischen Verhältnisse begnügte, sondern an vielen Stellen nach ihrem Nutzen für den Menschen fragte und auch über die Mittel und Wege sprach, auf denen dieser sich die Naturkräfte für seine Zwecke nutzbar machen kann. Wenn auch, wie Erdmann selbst hervorhebt,[2] diese Betrachtungen nicht im

1. Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie ed. B. Erdmann Bd. I S. 37 ff. Unsere Darstellung schliesst sich an diese Ausführungen E.'s an.

2. a. a. O. S. 42. Eine Zusammenstellung der auf den Menschen bezüglichen Bemerkungen giebt Erdmann auf derselben Seite.

Mittelpunkte seines Interresses standen, so ist doch hiermit der erste Anfang zu einem Studium des Menschen, seiner Eigenschaften und Fähigkeiten gemacht.

In diesem Sinne hat der von Erdmann gegebene Entwicklungsgang zu anthropologischen Studien auch Wert für unsere Zwecke, da eine solche Aenderung des Beobachtungsfeldes leicht den Anstoss geben konnte zu einer Umwandlung der Kantischen Anschauungen vom sittlichen Charakter des Menschen[1].

Die Bedeutung dieser Studien für den Wechsel der moralphilosophischen Anschauungen Kants in den 60er Jahren ist natürlich untergeordneter Art. Aus ihnen allein kann die Notwendigkeit eines solchen Umschwungs nicht erwiesen werden. Dieser wurde vielmehr hervorgerufen durch fremde Einflüsse: durch die englische Moralphilosophie und Rousseau.

Wie nun unter diesen Einflüssen sich der Entwicklungsgang der Kantischen Moralphilosophie weiter gestaltete, soll der nächste Teil der Arbeit zu zeigen versuchen.

---

1. Es ist selbstverständlich dass die Benutzung dieser Ausführungen Erdmanns in keiner Weise für seine neuerdings von E., Arnoldt angegriffene Hypothese von der Entstehung der anthropologischen Vorlesungen aus den physisch-geographischen eintreten will. cf. hierüber: E. Arnoldt, Kritische Excurse im Gebiete der Kantforschung 1894. S. 283–369 und Vaihinger. Archiv für Gesch. d. Phil. Bd. VIII S. 432.

Thesen.

I.

Die von F. Chr. Starke unter dem Titel: G. Kants Menschenkunde 1831 herausgegebenen Vorlesungen sind nicht für eine Rekonstruktion der Kantischen Philosophie in den ersten 70er Jahren zu benutzen.

II.

Die Theorie des Parallelismus der physischen und der psychischen Vorgänge ist wegen ihrer metaphysischen Konsequenzen abzulehnen.

III.

Die Gleichmässigkeit der von der Moralstatistik gefundenen Zahlen darf nicht im Sinne einer natürlichen Gesetzmässigkeit des gesellschaftlichen Geschehens gedeutet werden.

Vita.

Natus sum Paulus Menzer die III. mensis Martii anno h. s. LXXIII. Berolini, patre Maximiliano et matre Elisa e gente Ramin, utroque adhuc vivo. Fidei addictus sum evangelicae.

Gymnasium adii Berolinense, quod vocatur „Luisenstädtisches". Maturitatis testimonio instructus vere anni LXXXXII. h. s. numero civium academicorum universitatis Berolinensis adscriptus sum. Vere anni LXXXXV. h. s. ad Argentoratum universitatem transgressus sum. Unde autumno eiusdem anni Berolinum reversus usque adhuc studiis philosophicis operam dedi. Die III. mensis Augusti anno h. s. LXXXXVI. a facultate philosophica universitatis Berolinensis praemio ornatus sum.

Audivi viros illustrissimos: Argentorati: Knapp, Roth, Windelband, Ziegler. Berolini: Dessoir, Diels, Dilthey, Ebbinghaus, Frey, Geiger, Grimm, Harsley, Herrmann, Hirschfeld, Oldenberg, Paulsen, Rödiger, Scheffer-Boichorst, E. Schmidt, Schmoller, Schumann, Simmel, Stumpf, v. Treitschke, Wagner, Weinhold, quorum ad exercitationes practicas aditum mihi concesserunt: Herrmann, Knapp, Oldenberg, Paulsen, Roth, Schmoller, Schumann, Stumpf, Windelband, Ziegler.

Quibus viris omnibus optime de me meritis, imprimis autem Dilthey, Schmoller, Stumpf, Windelband, Ziegler gratias ago quam maximas.